

L'" individualisme " chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (1re partie)

Serge Tcherkézoff

Volume 17, numéro 3, 1993

Masques démasqués

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015280ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

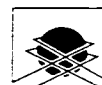
Citer cet article

Tcherkézoff, S. (1993). L'" individualisme " chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (1re partie). *Anthropologie et Sociétés*, 17(3), 141–158.
<https://doi.org/10.7202/015280ar>

L'« INDIVIDUALISME » CHEZ LOUIS DUMONT ET L'ANTHROPOLOGIE DES IDÉOLOGIES GLOBALES

Genèse du point de vue comparatif (1^{re} partie*)

Serge Tcherkézoff



Dans la recherche d'une méthode pour comparer les sociétés — ce qui concerne tout anthropologue —, la « sociologie comparative » de Louis Dumont offre de grandes possibilités. Pourtant, elle est très peu utilisée, sur ce plan-là du moins, et on l'enferme soit dans les discussions spécialisées de l'indianisme, soit dans celles sur l'individualisme moderne de notre mode de vie (en effet, c'est en Inde et par contraste avec ce monde des castes que Dumont élaborait sur l'individualisme occidental). La présente étude entend au contraire élargir le débat aux problèmes que pose l'analyse de toute société.

Cette notion d'« individualisme » que Dumont emprunte à Weber¹ n'est pas l'affirmation naïve et gratuite selon laquelle nous serions affligés d'un mode de vie atomisé. Elle constitue l'élément d'une relation qui opère chez Dumont sur plusieurs plans dans sa recherche sur l'éthique et la méthode de la comparaison entre les diverses formes sociales de l'Homme. Dans cette étude, on se limitera à un premier plan, celui des *idéologies*. En effet, si l'étude de l'Inde par Dumont (1966) aborde et ce que l'auteur appelle l'idéologie et ce qu'il appelle l'empirique, le contraste qu'il établit entre l'individualisme et le holisme — objet principal de la présente discussion — demeure dans le premier plan.

La proposition centrale de cette relecture est un rapport méthodologique entre deux objets : « notre individualisme » constitue en un « autre » toute idéologie d'une *société globale concrète*, qu'il s'agisse par exemple, loin de chez nous, des gradations de castes en Inde ou, beaucoup plus près, des idéologies occidentales. Il est question d'abord d'un outil anthropologique et non d'une typologie vieillotte entre les soi-disant « primitifs » et les « modernes », même si, à l'occasion, il faut se départir de certaines présentations de Dumont pour en privilégier d'autres. Le

* À titre exceptionnel en raison de la longueur de son texte, la revue présentera l'article de notre collègue Serge Tcherkézoff en deux parties. La deuxième partie sera publiée dans le prochain numéro de la revue (N.D.L.R.).

1. Dumont (1983a [1965] : 68 ; 1966 : 22) trouve dans les recommandations de Weber tout un « programme de travail », lorsque le sociologue demandait dans *L'Éthique protestante* que l'on fasse une analyse radicale de cette idée qui semble recouvrir « les notions les plus hétérogènes ».

premier objet est en somme l'universalisme, mais affligé d'un substantialisme spontané. Le second est le caractère global de l'idéologie de toute société concrète et cet aspect global ou « total » fait contraste avec notre universalisme qui est de type « individualiste ».

Certains estiment que l'analyse dumontienne de l'« individualisme » (Dumont 1977, 1983a) nous permet surtout de repérer dans les sociétés « non modernes » des aspects « holistes ». L'anthropologie rechercherait en quelque sorte le contraire de l'individualisme. Par exemple, le contraire maximal serait l'ensemble des faits sociaux où une société donnée révèle qu'elle se rend équivalente à l'univers : le « socio-cosmique » (de Coppet 1990a, 1990b, s.d.), évacuant ainsi toute possibilité d'expression pour un individu moral supra- ou extra-social. À l'écart de cette tendance, la relecture proposée ici voit dans l'« individualisme » un constat effectué de façon décentrée, comparative, sur cette idéologie occidentale qui fonde précisément l'ambition anthropologique mais pour laquelle l'objet « social » aussitôt posé se présente comme un mystère. Le contraste entre l'idée de « société » et celle d'« individualisme » est alors un outil d'analyse qui peut s'appliquer à *toute société*, aussi moderne-occidentale soit-elle.

La discussion qui suit abordera plusieurs aspects. Il convient d'abord de clarifier la position éthique du discours dumontien et de corriger l'erreur fréquente qui voit dans l'intérêt de Dumont pour la « hiérarchie » (les idéologies non individualistes de l'ordre social) une critique de nos valeurs égalitaires. Ensuite, on pourra suivre la démarche de Dumont concernant l'idéologie, entre l'Inde et l'Occident. Deux généralisations peuvent en découler, qui doivent être limitées dans leur application : l'aveuglement occidental sur le « social », l'évacuation de l'« individu » chez les autres, les non-Occidentaux qui seraient aussi les non-individualistes. Mon objet est plutôt d'avancer vers un programme comparatif de toute forme d'idéologie sociale, et certains outils dumontiens sont fabriqués dans ce but. On mentionnera le cas de l'Allemagne et de la France, de la Nouvelle-Calédonie et de Samoa (Polynésie). Nous verrons ainsi que l'anthropologie a son mot à dire sur les discours actuels, même ceux que l'on dit politiques. Particulièrement les questions d'identité, d'égalité et d'inégalité doivent être replacées dans une analyse comparative des idéologies.

Précisons encore que les limites de cette discussion nous feront laisser de côté un autre aspect « individualiste », celui qui se présente fréquemment comme l'autre versant d'un monde social, mais un versant englobé par l'idéologie globale. On en reste ici à la discussion de l'englobant (l'idéologie), et on n'aborde pas le fait que l'englobant enveloppe souvent son propre contraire (Tcherkézoff 1992a, 1993b). Il doit être entendu que le holisme dumontien ne devient utile sociologiquement que lorsqu'il laisse voir deux niveaux de réalité, comme lorsque R. Hertz relie le sacré et le profane, montrant que l'impur est tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, suivant qu'il s'agit du point de vue du sacré regardant le profane ou l'inverse, ou comme lorsque Dumont oppose pour l'Inde le holisme de la caste et l'intervention du pouvoir lié au territoire (Dumont 1966, Tcherkézoff s.d.1, s.d.2). Mais il est utile de clarifier d'abord la conceptualisation du premier niveau.

Questions éthiques

La hiérarchie intègre, l'égalité exclut

Les écrits de Louis Dumont ont donné lieu à des lectures fortement contrastées. **Premier contraste** : l'auteur est anthropologue, mais peu de ses collègues ont accepté sa méthode « comparative », souvent pour l'avoir mal jugée². Ainsi, Dumont est mieux connu des sociologues et des historiens, qui peuvent retenir sa catégorisation des phénomènes de « statut » en opposition au « pouvoir » (Dumont 1966 : App. A) et, plus encore, son hypothèse universelle sur l'émancipation du politique à partir du religieux, relative en Inde, complète en Occident, et l'émergence de l'économique ainsi que celle de l'individu moderne (1966 : App. C ; 1977 : 1983a). Dumont leur propose en supplément la vue selon laquelle toute société traditionnelle peut laisser une place à l'individu (moral) hors-du-monde, ce qui ouvre toujours la possibilité d'une entrée subséquente de cet individu dans-le-monde (1983a).

En effet, l'idée d'un devenir individualiste hors de la société est souvent présente : renoncement en Inde (Biardeau 1981 ; Dumont 1966 ; Malamoud 1989 : chap. 6), confréries mystiques en Afrique du Nord (Jamous 1981, s.d.), associations initiatiques en Afrique de l'Est (Tcherkézoff 1981, 1983), etc. On peut penser qu'un donné de ce genre connaît ensuite ici ou là des transformations. L'une d'elles peut constituer l'entrée idéologique de l'individu (moral) dans la société, créant ainsi des valeurs sociales individualistes qui relèguent au second plan celles de la société transcendante. Cependant, une analyse de ce type mêlerait le plan de l'idéologie et celui de la société. Car l'entrée de l'individu dans-le-monde crée une idéologie nouvelle, et il faut encore d'autres analyses pour voir comment cette idéologie — tel le christianisme — construit ici et là plusieurs « sociétés », avec l'interaction en niveaux de cette hiérarchie de références. Soit par exemple la France moderne. La valeur sociale « individualisme » (correspondant à l'universalisme, à l'égalité des droits de l'Homme) laisse voir la société seulement lorsqu'une relation hiérarchique (ici : Gauche Droite) a été mise au jour (Dumont 1990 : voir ci-dessous la section « L'idéologie chez "eux" ») et que l'on repère ensuite à quel niveau cette relation peut s'inverser (Tcherkézoff 1994, 1^{re} partie).

Second contraste : l'auteur était indianiste, et il fit une œuvre majeure, tant sur les questions traditionnelles de l'organisation sociale (la parenté, le territoire) que sur celles qu'il a renouvelées (l'ordre des castes n'est pas une stratification mais répond à une relativité structurale [Dumont 1966]). Son travail, accepté ou discuté, devint une référence incontournable dans ces études. Mais il a quitté ce domaine en se tournant vers celui de l'histoire des idées occidentales, pour y trouver cette fois davantage d'opposants que de sympathisants à ses vues, en même temps que ceux qui disent s'inspirer de lui réduisent ses propositions à un essai de classification des cultures.

2. Voir MacKim Marriott et la réponse que lui fit Dumont (1971) ; voir l'ensemble des références critiques et les réponses de Dumont dans la *Préface* de la réédition en 1979 de *Homo hierarchicus* (Dumont 1979 : *Préface*).

En effet, les uns le citent souvent, comme dans l'anthropologie de langue anglaise, en croyant avoir lu un maître de la typologie. Et d'inclure, s'ils le peuvent, la société qu'ils étudient dans le type « hiérarchique » ou « holiste » dont Dumont aurait établi qu'il concerne les sociétés qui marchent à la religion, friandes des gradations de statuts religieux et autres « *prestige-seeking* » systèmes, où l'individu est absent, ou bien « contrôlé » par le social et éclaté en facettes réparties sur la gradation statutaire, où le sacré est la seule force à l'œuvre, etc.³ D'autres encore, dans la même veine, mais en élargissant la catégorie parce qu'ils voient les choses de l'extérieur, s'empressent de caractériser toutes les sociétés « primitives » ou en tout cas non modernes, en croyant emprunter à Dumont : là-bas, parce que ce serait le « holisme », tout n'est qu'ordre et volupté (au moins logique), « primat absolu du prestige et de l'estime sociale » et « subordination de l'intérêt personnel à l'intérêt du groupe » (Lipovetsky 1983 : 250) (pourtant, si un tel comble de l'altruisme existait, cela se saurait depuis longtemps !). Mais voilà que certains, plutôt en Europe, plutôt ceux qui s'intéressent à l'identité occidentale, se désolent, au contraire. Cet auteur ne serait-il pas occupé à nous décourager, et à suggérer insidieusement que nos valeurs cardinales (l'unité du genre humain, donc l'égalité des individus, donc le droit à la liberté : l'universalisme de l'Homme) ne sont qu'un accident historique (« l'idéal égalitaire [...] est artificiel »), pire : « une innovation aberrante dans l'histoire de l'humanité » (réf. ci-dessous) ; tout cela au regard de ce « holisme » qui serait la norme sociale, en somme la forme naturelle et originelle de l'homme en société. Bref nous serions sur la mauvaise pente, en plein artificialisme. Et tout cela en vain : l'inégalité est inscrite dans la matière, « [...] il y aurait intérêt à comprendre à quel point il [l'idéal égalitaire] s'oppose aux tendances générales des sociétés, et partant à quel point notre société est exceptionnelle et la réalisation de l'idéal égalitaire délicate ». Même si l'auteur précise que : « Pas plus que pour Tocqueville, il ne s'agit pour nous de mettre cet idéal en question... » (Dumont 1966 : 34 ; 1983b : VIII)⁴.

Précisons tout de suite l'erreur d'interprétation chez ceux qui s'inquiètent. En effet, il ne servirait à rien d'aller plus avant dans la pensée de Dumont si l'auteur était de ceux qui critiquent l'idéal d'égalité pour ne lui substituer que la réaction, la nostalgie de l'inégalité. Récemment encore, Dumont a précisé sa position dans une interview accordée au journal *Le Nouvel Observateur* :

N.O. — *Lorsque vous opposez la hiérarchie à l'égalité, quelle valeur mettez-vous au premier plan ?*

3. Cela se retrouve jusque dans les ouvrages spécialisés, comme, entre autres exemples, pour l'analyse d'une société polynésienne, Ortner (1981), Shore (1982), Schoëffel (1979).
4. Pour la critique, voir Berthoud (1986), Bêteille (1986 *in fine*), Gottraux (1987), Lantz (1986), Latouche (1984 : 112 *sq.*), et même Leach (cité dans Dumont 1979 *Préface*). Le texte de Berthoud est à considérer séparément. Certes, il indique en passant que Dumont a tendance à privilégier la « dimension unificatrice de la culture » au détriment des « rapports de force ». Mais l'essentiel du propos vise à critiquer une autre anthropologie, celle du relativisme « culturaliste » qui oublie l'horizon universaliste en se préoccupant seulement de la clôture globalisante de chaque culture. Comme on le sait, Dumont adhère pleinement à cette critique (1978), et Berthoud formule un propos parallèle à celui de Dumont en demandant un modèle qui permette de penser « les différences » entre cultures, mais de les penser « dans une unité englobante », et sans « la confondre [cette unité] avec sa propre culture [celle de l'anthropologue] » (Berthoud 1986 : 56-57, 59).

L. Dumont — Votre question vise sans doute la pratique politique : vous demandez si mon intérêt pour la notion de hiérarchie laisse intact mon zèle démocratique. Je puis vous rassurer. La valeur suprême, dans notre monde, c'est l'homme, les droits de l'homme. Seulement, nous sommes habitués à la belle limpidité jacobine, et ce n'est pas tout à fait assez, aujourd'hui. Il y a un besoin de « complexifier » notre modèle idéologique, dont la simplicité contraste avec la complexité de toutes choses dans notre monde. Le jacobinisme ne faisait aucune place à la diversité des cultures, qui s'impose aujourd'hui.

Dumont 1992a

Résumons la suite du propos. Dumont développe l'exemple du problème néo-calédonien, pour indiquer la nécessité de « hiérarchiser les contraires ». Si l'on conserve le droit français et la Constitution au premier niveau, on ne peut pour autant s'en contenter, et réduire la revendication kanak aux seuls droits de l'homme en veillant seulement à ce qu'aucun individu kanak ne soit privé de ses droits en tant qu'« homme » au sens français. Il faut encore ménager un niveau second où la primauté de « l'homme » sur l'irréductibilité d'une « communauté de langue et de culture » s'inverse, puisque les Kanaks demandent à être reconnus comme une communauté de ce type (la culture kanaky)⁵.

La pratique « hiérarchique » que Dumont prône n'est en rien l'inégalité, mais l'intégration hiérarchique des situations. Dumont avait écarté une première fois la critique en 1979 (*Préface* : XIV). Chercher à « comprendre » un système de castes n'est pas le louer. Mais des lecteurs aussi perspicaces que Leach ont pu croire le contraire, dit l'auteur qui paraît surpris de ce « malentendu » où il voit une fois encore « l'action de nos idéaux ». Cette dernière formule est encore de nature à prolonger l'ambiguïté. La question n'est pas de choisir entre des « idéaux » (égalité/hiérarchie) mais le fait que notre idéal (égalité) range spontanément dans le négatif (l'inégalité) tout ce qui n'est pas l'égalité. Or Dumont tient aussi à pouvoir dire, outre le fait de « comprendre », et sans rien renier des valeurs qui définissent son « monde » (et qui ont donné naissance à la discipline qu'il utilise), qu'il s'intéresse aux possibilités de tolérance de l'autre que détient une logique sociale de l'inclusion comme la hiérarchie, alors que l'inégalité exclut. Par exemple, le « racisme » lui semble apparaître là où les seules possibilités de penser et de classer sont l'égalité ou bien l'inégalité, et il lui paraît absent dans la hiérarchie (1966 [1960] : App. A : 1975) (même si, pour ce qui est à l'extérieur d'elle-même, la société hiérarchique peut avoir une attitude que nous dirions raciste : étant « holiste », elle

5. Voir Dumont (1988), où l'auteur exprime de façon détaillée le problème néo-calédonien. Les droits de l'homme ne prescrivaient nullement de coloniser et de s'emparer du territoire des autres, mais — il faut bien le constater — ils ne l'empêchaient pas, ou plutôt admettaient *a posteriori* une justification : la France appelait des peuples encore barbares à partager ses Lumières. Il est donc naïf de croire que cette seule valeur puisse aider aujourd'hui à faire face au problème. Il est surtout scandaleux, dit l'auteur, que les conflits métropolitains de type droite gauche viennent contrecarrer les tentatives de conciliation (la droite qui était défavorable au référendum en Nouvelle-Calédonie, comme une certaine gauche en son temps appelait à voter contre la paix gaulliste en Algérie). En fait, l'égalité dans les droits de l'homme (« gauche ») ou la soumission au gouvernement central (« droite ») peuvent aboutir à la même destruction de l'autre si l'on ne reconnaît pas que l'égalité entre *identités collectives* sur un même territoire demande des solutions autrement « complexes » que le simple schéma de l'égalité des individus (ou celui, également simple, de l'inégalité de fait qui prévaut aujourd'hui).

peut ne pas reconnaître comme « humains » les êtres situés de l'autre côté de la frontière).

Car Dumont est profondément persuadé d'une chose. Si l'on ne dispose que de l'« égalité » entre hommes, on demeure avec une philosophie « individualiste » : l'étalon de cette valeur d'égalité est l'individu empirique, ainsi construit en notion morale. On demeure donc avec une logique substantialiste : identité en nature des éléments. La question des relations entre éléments n'intervient qu'ensuite. Ainsi on ne se donne aucun moyen de penser les ensembles qui forment un tout, comme une culture particulière, une société, une idéologie globale. Alors, quand les valeurs n'engendrent que le seul « sentiment de l'autonomie », chaque contradiction culturelle-politique ne peut que conduire au conflit. Dans le cas des identités collectives, comme à propos de la Nouvelle-Calédonie, on voit bien que prôner seulement l'égalité entre individus c'est simplement demander à ce que tout le monde dispose des droits du citoyen français, c'est donc favoriser la culture pour laquelle ce type d'égalité est une valeur et, au bout du compte, ne rien proposer pour une reconnaissance égalitaire de la culture kanaky. Il faut donc inventer dans la pratique moderne une attitude qui s'inspire de cette propriété que la « hiérarchie » (au sens d'ordre statutaire) des sociétés « traditionnelles » posséderait, celle d'inclure des contraires à des niveaux subordonnés. Nous reviendrons à l'exemple néo-calédonien et, avec l'exemple de Samoa, nous verrons quel type de solution la hiérarchie des plans de considération peut apporter dans la cohésion d'une communauté multiculturelle (ci-dessous, section « "Eux" moins proches. Un exemple : l'État du Samoa occidental »).

On peut discuter de cette propriété logique, et/ou de la possibilité de la mettre en pratique, ou encore du bien-fondé de croire que l'on puisse trouver de l'aide dans la logique des organisations traditionnelles et que le conflit soit ainsi subordonné dès que la logique statutaire domine⁶. Mais on ne peut confondre, comme on le fait trop souvent, l'idée dumontienne de *hiérarchie des niveaux* avec la simple *inégalité*. Le contraste en cause est : un plan de pratiques (l'inégalité) *versus* plusieurs plans de pratiques intégrés en un tout par un rapport hiérarchique. Il n'est pas celui entre les deux idéaux que seraient l'égalité et la hiérarchie, la deuxième notion devenant alors nécessairement synonyme d'inégalité. Au contraire, l'inégalité partage avec l'égalité le fait de mettre en place un seul plan de pratiques : ceux qui ont la qualité requise sont égaux, les autres sont dans l'inégalité ; en face, la hiérarchie met en place plusieurs plans de pratiques. C'est la généralisation d'une première aperception que l'on doit à Dumont : la *hiérarchie des statuts* a d'autres propriétés que l'inégalité ou *stratification sociale* (Dumont 1966 [1960] : App. A) : là où une différence comme celle de la race ou celle des droits de possession ou celle des pouvoirs de commander ne fait qu'exclure (ceux qui n'ont pas la qualité requise), une différence comme celle de la caste indienne inclut à un certain plan : on est de caste plus ou moins « impure », mais personne n'est hors-caste (sinon précisément celui que la littérature nomme le « renonçant » : l'individu qui sort du

6. C'est pourtant bien dans ce sens que vont tous les exemples de règlements cérémoniels du meurtre dans les sociétés où certains dons ont la propriété d'arrêter la vengeance car ils font passer les partenaires à un autre niveau de relation en rapport au tout du système social (voir Tcherkézoff 1980, 1986a, 1986b, 1991).

monde des castes en « renonçant » à ce monde de relations de moindre impureté et en fondant ainsi un individualisme que Dumont appelle « hors-du-monde ». par exemple ce que nous-mêmes nous représentons de l'ascète mystique, de l'ermite, etc.).

On ne peut donc oublier que — leçon magistrale ou rêverie utopique — Dumont cherche dans ce qu'il appelle la « hiérarchie » des moyens de mieux servir les valeurs modernes de l'égalité, ou, en tout cas, celles de la « tolérance ». Il insiste sur son intérêt pour cet aspect des classifications hiérarchiques (le différent est placé à un certain niveau [1966 : 242-243]) où il voit un principe qui échappe à « l'exclusion » dont s'accompagne souvent l'égalitarisme (ceux qui ne sont pas « comme » nous, nous-les-égaux, sont exclus totalement). De manière générale, comme anthropologue, il réfléchit surtout au problème de l'égalité pratique entre cultures, les identités collectives, qui diffère considérablement du problème de l'égalité entre individus. Et le progrès en ce domaine emprunte des voies qui ne sont pas simples⁷, en tout cas des voies qui ne peuvent se construire seulement avec l'égalitarisme individualiste (voir l'exemple de la Nouvelle-Calédonie et celui de Samoa).

La totalité n'est pas le totalitarisme

Écartons une autre ambiguïté, celle qui concerne le totalitarisme. Certains lecteurs attentifs perçoivent bien les distinctions que fait Dumont et que nous avons rappelées. Mais ils parviennent néanmoins à récupérer l'auteur pour lancer un message anti-égalitaire. Il faut prendre garde à ces dérapages, comme celui que pratique P. Berard (1982). L'une des productions de la modernité fut le totalitarisme, dit Berard⁸. Ainsi l'individu court aujourd'hui le risque d'être « domestiqué ». La « crise du paradigme idéologique moderne » dont nous parle Dumont (1977 : 18), dit encore Berard, se révèle dans le fait que « le plus haut degré d'expression de la modernité », « aboutissement de l'économisme égalitaire », serait par exemple l'Union soviétique, bref le totalitarisme (le texte de Berard est écrit avant la chute de l'URSS). Que peut faire la modernité, « prise de vertige face au totalitarisme où elle contemple son propre achèvement » ? Faut-il prôner le retour aux Lumières ? Non, car c'est un leurre, une « rédemption » dans les « mythes d'origine » ! Non, car « tous les germes de ce qui l'effraie [de ce qui effraie la modernité] » sont dans ces droits de l'homme et « on ne se purge pas d'un mal par ce même mal » (la formule est effrayante à souhait) ! Il faut donc un « déblayage afin de libérer l'avenir », et le travail de Dumont peut nous « aider » à constituer la « critique fondamentale », afin de construire une « post-modernité » (Berard 1982 : 115).

7. C'est pourquoi, aussi, le « comparatisme » que Dumont appelle de ses vœux pour l'anthropologie est largement déterminé par une considération éthique : le dialogue, le refus d'imposer aux faits des autres des conceptions importées et précontraintes par l'histoire des représentations occidentales. Or ces représentations sont « simples » (elles mettent toujours tout sur un seul plan) et sont peu capables de modéliser une complexité.
8. Dumont avait insisté pour sa part sur le caractère syncrétique du phénomène : imposition artificielle d'un pseudo-holisme sur fond de transition individualiste, dans la transition de cultures encore imbues d'un certain holisme, l'Allemagne, la Russie : voir Dumont (1977, 1983a, 1991).

On voit le danger, et ceux qui s'inquiètent (voir note 4) ont raison de s'inquiéter *des lectures récupératrices qui pourraient être faites de Dumont*. Il faut alors expliquer, encore réexpliquer, et non pas faire porter l'inquiétude sur *ce que dit Dumont*, car on ne fait alors que conforter les lecteurs comme Berard sur le bien-fondé de leur propre interprétation de Dumont.

Faut-il le préciser ? L'appel, comme celui de Berard, à un individu « post-moderne » est sinon un appel explicite à l'inégalité, du moins une porte grande ouverte à cette dernière. Donc cela n'a rien à voir avec la hiérarchie dumontienne ; j'ai rappelé qu'elle est le contraire de l'inégalité sur le plan du tout social (inclusion *versus* exclusion). En effet, dans ce genre d'appel, on remplace la suprématie de l'égalité par celle de l'unicité absolue de chaque individu, ou, si l'on veut, par celle de l'identité absolue en nature qui demande alors (parce qu'elle est venue se placer *au-dessus* de l'idée d'égalité) que chacun se distingue par une réalisation unique de soi. C'est « l'individualisme radical » (Ehrenberg 1992), celui de « l'exploit », du « dépassement des limites », non plus le héros — car il y en a toujours eu — d'une cause qui est hiérarchiquement supérieure à l'existence de ce héros, mais un dépassement « personnel » de ce qui fait l'identité de soi avec les autres. Du coup, l'identité individuelle se met à englober *comme un contraire* l'égalité entre individus. Cette post-modernité est en fait une configuration idéologique tout à fait nouvelle, et on peut craindre que le début des années soixante-dix aura marqué la fin d'une longue durée qui a commencé avec les Lumières. À cette époque, l'idée d'égalité, *englobant l'inégalité*, commençait à promouvoir celle d'identité (du genre humain), et celle-ci à son tour a produit l'ambition des sciences sociales, entre autres l'anthropologie. Mais aujourd'hui l'identité *individuelle* tend à englober l'égalité :

époque moderne : égalité >> inégalité

au niveau 1 : égalité des individus (référence : l'« Homme »)

au niveau 2 : inégalité des individus (référence économique)

époque post-moderne : identité >> égalité

au niveau 1 : identité de l'individu singulier (référence : l'unicité du sur-homme)

au niveau 2 : l'égalité (dont la référence est l'homme en général mais au sens de « monsieur tout-le-monde » ; et précisément cette identité est méprisée et reléguée à des considérations secondaires).

La configuration post-moderne n'a rien à voir avec la demande que Dumont formule⁹. Pour lui, l'identité-et-l'égalité des cultures (à la façon dont ces deux notions s'équivalaient dans les Lumières pour l'individu) ne doit pas être niée par l'égalité des individus dans le genre humain ; elle doit être aménagée à un « niveau inférieur », qu'il s'agisse d'une communauté culturelle « canaque » dans le droit français (ou bien, de la même façon logique ajouterons-nous, en ménageant la place seconde d'une identité française pour les Français d'origine à l'intérieur d'un État

9. La question est grave et aucun discours ne saurait demeurer dans l'ambiguïté. Le holisme sociologique est au service des valeurs modernes, et il vise à améliorer 1) la recherche d'une

meilleure égalité entre les « individus collectifs » que sont les communautés culturelles, et 2) une meilleure connaissance de l'universel humain dans ses formes sociales. C'est pourquoi je me démarque entièrement des diatribes lancées contre la modernité par Daniel de Coppet, depuis quelques années (loin de la belle éthique qu'il défendait dans les années soixante-dix : voir de Coppet 1968, 1970a, 1970b, 1973). Cette position pour le moins ambiguë est affirmée dans des textes où l'auteur affirme simultanément que son propos défend et illustre la pensée de L. Dumont, induisant ainsi son lecteur dans l'erreur : « [extrait de la publication d'un résumé du cours EHESS 1989-1990] Étude dans la Déclaration des Droits de l'Homme de la parole adressée à l'individu promu valeur ultime, toujours *par-dessus la tête* des sociétés particulières, mais aussi comme *un défi plus arrogant* que ne l'était le salut individuel promis par les religions du Livre. Parlant ensuite des conséquences de cette « dynamique des Droits de l'Homme » : « elle institue une différence renouvelée, impossible à combler... [:]. D'où, pour une grande part, la fragilité des sociétés modernes... tendues vers un idéal comblé seulement par un *artifice grandissant* » (1990a : 288 ; je souligne : je remercie Dominique Casajus d'avoir attiré mon attention sur ce texte ; voir aussi Casajus 1993 pour un commentaire sur les dangers de propos comme ceux de Berard).

On trouve chez de Coppet un exemple des déviations possibles à partir de cet aspect de grand partage culturel qui affleure ici ou là dans le comparatisme dumontien (nous le verrons ci-dessous aux sections « Première généralisation (suite) : l'aveuglement historique au social » et « Deuxième généralisation : la typologie culturaliste ») : la société holiste serait la seule véritable « société », les nôtres sont artificielles ; l'individualisme serait un défi à la possibilité même de socialité ; nous modernes n'appartiendrions plus à des « sociétés ».

Plus récemment, de Coppet confirme : « [Pour les modernes] Parmi ces *démons* encore bien mal apprivoisés, ne faut-il pas compter la fascination exclusive pour l'individu autonome [...] ? » Plus avant : « [dans la société traditionnelle, on trouvait une fusion aujourd'hui perdue. Dans l'histoire de la modernité...] La sorte de fusion créatrice entre activité, pensée et réalité cédait ainsi la place à une *dissolution* qui mettait l'objet à distance du sujet individuel [...]. On sait mieux aujourd'hui *les dangers* et le *coût de tant de superbe et d'artifice* » (1992 : 126 ; je souligne). On retrouve, dirait-on, certains des accents de Berard. On les retrouve même de près : de Coppet reprend à son compte l'idée selon laquelle le totalitarisme serait la preuve du mal inhérent aux valeurs modernes de l'individu : « Sans doute la défense des Droits de l'Homme peut conduire à trouver dangereuse la considération des sociétés comme des totalités cohérentes, finalement jugées oppressives. Mais est-il vraiment incompatible, à la fois de révéler les droits de la personne humaine et de juger que les sociétés, elles aussi, sont dignes de respect ? En décider autrement, c'est faire fi de toutes les différences, de toutes les identités culturelles particulières [...]. Pis encore, vouloir ignorer cette dimension sociale communautaire, *propre à la condition de l'homme*, ne préserve pas des déviations totalitaires, *elle peut même y conduire*. Ainsi, la prétention à ne connaître que des individus en masse, à l'exclusion de toute communauté, a-t-elle revêtu dans l'Europe du XX^e siècle les caractères de véritables manies destructrices tant en Allemagne nazie qu'en U.R.S.S. » (de Coppet 1992 : 118 ; je souligne).

Répetons-le. L'anthropologie holiste doit se garder de ces incantations. Il n'y aurait qu'un type de sociétés qui serait « propre à la condition de l'homme » ? Comment justifier qu'à un moment donné l'humanité ou une partie de celle-ci serait passée de la nature (la culture naturelle) à l'artifice ? Quelle solution de facilité aussi ! Tous les problèmes actuels relèvent de l'artificial, l'anthropo-sociologie n'aurait donc rien à en dire ? Quant à prétendre que les Droits de l'Homme « peuvent même conduire » au totalitarisme, c'est d'une part rejoindre même involontairement ce que disent les anti-humanistes du milieu de la recherche (l'article de Berard fut publié par Alain de Benoist qui s'occupait de cette revue *Nouvelle École*) et d'autre part c'est avoir oublié l'analyse de Dumont sur ces questions (Dumont 1983a) : il fallait au contraire, en Allemagne et en Russie, un holisme, celui d'avant Weimar et d'avant 1917, pour que, avec certaines interactions subséquentes, le totalitarisme fût possible. Le totalitarisme n'est pas la maladie de l'individualisme moderne, *pace* Berard, il est le produit d'un holisme artificiel parce qu'appliqué de force dans un milieu individualiste, exactement lorsqu'un chef, en milieu moderne (politique, etc. — et aussi universitaire à l'occasion —), prétend incarner à lui seul un groupe particulier et « total » ainsi que les idées que ce groupe défend (ainsi sont les chefs nationalistes aujourd'hui, particulièrement en Europe de l'Est ; en France, le Chef de l'État, depuis 1958, échappe à cette image car il incarne un groupe qui ne se représente pas comme un groupe particulier et un « tout » mais comme l'universel humain que l'idéologie française prétend incarner : voir ci-dessous *in fine* et Tcherkézoff 1993c).

kanaky indépendant, comme ce fut le cas à Samoa, voir ci-dessous) ou qu'il s'agisse, en anthropologie, de comparer des sociétés envisagées comme spécifiques en les comparant à l'ombre de l'identité du genre humain, mais en distinguant chacun de ces deux plans analytique et éthique.

Refermons cette discussion sur l'éthique du holisme dumontien et retenons ceci. Sans aucun doute, Dumont propose bien une hypothèse historique sur l'Occident, et même évolutionniste. Mais, comme nous venons de l'entrevoir, sa « hiérarchie » originelle dans l'histoire des cultures n'est pas l'inégalité. Elle est un ordre statutaire (premier sens du mot hiérarchie chez Dumont), tel qu'il résulte lorsque, comme dans le système indien de castes, la différenciation se produit à l'intérieur d'un ensemble où *le fait d'appartenir à cet ensemble est une détermination logiquement supérieure*, donc supérieure dans ses conséquences sociales, à la séparation-différence entre éléments composant l'ordre statutaire. Une distinction de caste indienne suppose de partager une organisation-représentation des distinctions : un accord sur la valeur à accorder aux gradations d'impureté, par exemple. Alors que dans la « stratification sociale » (l'inégalité) où il n'y a que la distinction, l'interdépendance est représentée et vécue comme quelque chose que l'on subit (« il faut bien aller au travail pour gagner sa vie »). Au contraire, dans un système de statuts, l'interdépendance est valorisée et concrètement recherchée, car son arrêt signifierait l'arrêt des distinctions statutaires. Un homme de rang supérieur est respecté comme tel s'il est entouré d'interdits, ce qui suppose cette interdépendance ; tout système d'interdits est accompagné d'obligations rituelles de contact orienté entre statuts différents, en particulier sous la forme d'échanges (souvent asymétriques) de biens et/ou de services.

Méconnaissances. Les idéologies : un (premier) niveau

À côté des soupçons d'ordre politique, les diverses lectures de Dumont font deux erreurs communes. L'une est de croire que l'objet dumontien est *une* notion ou une valeur (la religion et les sociétés où la religion ferait office d'infrastructure, ou bien la perte du holisme pour la modernité, ou encore l'individu contre la société) alors qu'il est toujours, dans tous les écrits, une *relation* dont chaque pôle n'a de sens que par rapport à l'autre : *individualisme/holisme*. N'oublions pas que les premiers travaux de Dumont en Inde se veulent structuralistes (sur l'organisation du panthéon, sur la parenté), et la suite, sur le holisme, ne fera que complexifier des modèles relationnels sans jamais s'approcher d'un quelconque nominalisme¹⁰. La deuxième erreur — mais ici l'auteur porte une part de responsabilité — est de manquer à distinguer nettement deux plans de la réflexion sociologique où cette relation entre individualisme et holisme devient opératoire :

- 1) celui des *idéologies* comparées dans l'Histoire ;
- 2) celui de la comparaison des *sociétés*.

10. En 1959 déjà, Dumont écrivait : « Il y a peut-être une chose que nous avons apprise depuis la fondation de l'anthropologie et sa conversion à la sociologie, je veux dire que c'est à travers des systèmes de relations, dégagés peu à peu, que la diversité se simplifie et s'ordonne » (1966 [1959] : 325).

En outre, ces deux plans incluent une distinction que Dumont n'éclaire pas suffisamment, entre d'une part la comparaison culturaliste entre la « société de type moderne » et celle de type « holiste » et d'autre part la comparaison sociologique entre toutes les sociétés, selon un *modèle* de la démarche ethnographique centré sur le rapport entre l'observateur universaliste et l'objet total « société » considéré indépendamment de l'aire culturelle. Afin d'envisager par la suite le second plan, celui du social, où l'objet société est appréhendé à deux niveaux différents, il faut éclairer au mieux le premier, celui de l'idéologie (qui constitue dans le modèle le niveau 1). C'est l'objet de cette deuxième partie de notre discussion.

L'idéologie chez « nous »

Dumont a toujours insisté sur le fait que c'est en retournant le miroir qu'il vient à considérer l'Occident : bref le point de vue « comparatif » est celui de l'Inde. Mais, à l'évidence, le point de vue adopté et revendiqué n'est pas celui d'un homme de l'Inde. Il demeure celui d'un Occidental¹¹, mais celui d'un anthropologue qui s'est muni de notions nouvelles, idéologiques et sociologiques, aperçues en Inde.

Quant à cette aperception première, elle fut évidemment précomparative, mais de façon contrôlée. Le bagage de l'auteur était celui de la culture occidentale et, celui, spécialisé, des sciences sociales¹², donc aussi une sensibilité à, comme il le dit, « ce qu'on appelle quelquefois naïvement en Occident le rapport de l'individu et de la société » (Dumont 1966 [1959] : 350 ; Dumont et Galey 1981).

Ainsi équipé, Dumont connaît un *premier choc*¹³, sur lequel il a souvent insisté, qui lui-même inclut deux aperceptions corollaires. L'enquête monographique révèle que ce qui constitue d'abord le lien social en Inde est la caste. Pour un anthropologue de ces années cinquante, le fait est naturellement qualifié de « religieux » ; mais — et ce sera l'aspect novateur — Dumont n'hésite pas pour autant à y voir l'organisation sociale elle-même au lieu de rechercher une infrastructure économique à ces manifestations religieuses. Aussi la question de la religion ou des religions en Inde devient-elle une question qui intéresse Dumont au plus haut point. En même temps, structuraliste de la première heure (1966 : 49 et chap. 2 ; Dumont et Galey 1981 : 17), il est à l'affût des relations. Dans la caste, il trouve sous la forme

11. Il est important de souligner (voir ci-dessous) que Dumont demeure en partie à l'extérieur de la façon « indienne » de voir l'Occident. Il ne pense pas en Indien, mais tente de faire comme celui qui, parce qu'il est devenu familier avec une culture autre, peut nous observer de l'extérieur, donc globalement (avec, certes, l'ambiguïté de savoir si ce regard extérieur donc global est global parce qu'extérieur ou parce que l'Inde ou toutes les cultures « autres » enseignent le holisme parce qu'elles y baignent depuis toujours) : « Je défendrais à propos de l'Inde ce que Lévi-Strauss a appelé le "privilege du dépaysement". Voir les choses du dehors vous oblige à les voir globalement. Au retour de l'Inde, étant un peu moi-même "indianisé", j'ai pu retourner ce privilege contre ma propre culture et tenter de la saisir dans son plein mystere » (Dumont 1992a : 69 c3).

12. Dumont avait déjà publié l'« ethnographie » d'une fête du sud de la France : *La Tarasque* (1951).

13. Je résume par cette expression : « une aperception sociologique, celle de la nature sociale de l'homme » qui doit se défaire de la « mentalité individualiste » et, pour y parvenir, « prendre la forme d'une expérience, presque d'une révélation personnelle » (Dumont 1966 : 18). Quelques années plus tard, Dumont connaît un deuxième choc (voir 1966 : Préface) qui l'emmènera vers un modèle « statut/pouvoir » où il cherchera un moyen de comparer les sociétés.

pur/impur, et en tire la configuration de la relativité structurale de l'ordre des castes, loin de toute « stratification sociale » au sens anglais de l'époque (un système substantialiste de strates, une échelle de pouvoirs et commandements) et également loin de tout ordre même d'apparence religieuse mais où les choses se réduiraient à une gradation unique (car, en matière de caste, la supériorité dépend du contexte de l'évitement : nourritures, mariages, funérailles, etc.). Mais ce n'est pas tout ; la caste n'est pas le tout de l'Inde et de l'hindouisme. La réflexion est ainsi portée vers un plan plus global, et c'est une autre relation qui s'impose à l'attention. Le « secret de l'hindouisme » lui paraît résider dans la relation (« le dialogue ») entre le « renonçant » (qui sort du système des castes pour construire sa destinée religieuse individuelle) et « l'homme-dans-le-monde » (qui est l'homme de caste, une fois aperçu le fait que l'interdépendance des castes fait le système social dans chaque localité ; la séparation entre castes va toujours de pair avec une interdépendance de services, mais une interdépendance orientée, une hiérarchie au premier sens) (1966 [1959] : 328)¹⁴.

Notons deux choses. Nous sommes tout de suite dans une relation de relations : caste (**R1** : pur/impur)/extériorisation et individualisation subséquente (**R2** : sortie du monde de la caste). Deuxième aspect : la signification du second pôle dépend de celle du premier (système de castes → sortir du système) mais l'inverse n'est pas vrai¹⁵.

La découverte de cette relation suggère immédiatement à Dumont « toute une série de comparaisons avec l'Occident chrétien », comme il le dit déjà en 1959, dans le même passage où il note la question naïve mais lancinante pour la science sociale occidentale du rapport société/individu (*ibid.* : 350), et comme il le répète en 1979 (*Préface* : XI-XII). En fait, il s'agit d'une comparaison principale, et elle est posée sur le mode de l'opposition binaire. Chez nous (l'Occident, comme Dumont le dit souvent alors ; plus tard il emploiera plutôt le qualificatif de « moderne »), l'accent est mis sur l'individu-dans-le-monde. La relation si souvent invoquée comme problématique dans nos philosophies et réflexions religieuses (individu/société) apparaît alors comme un « pendant » de celle aperçue en Inde (renonçant/homme de caste), dit Dumont (*ibid.*). Dans les deux cas, en face du pôle se référant au social, un pôle fait ressortir l'individu, de la société à l'individu, de la caste au renonçant. Mais, une fois ce parallèle posé, dès que l'on considère le second pôle dans chaque cas, on voit l'inversion : l'individu moderne est *dans-le-monde*/le renonçant de l'Inde est *hors-du-monde*.

En tant qu'anthropologue social, l'auteur voit le renonçant dans sa qualité d'homme qui sort du système : hors-du-monde. Puis, avec le parallèle évoqué, voilà que l'individu occidental paraît dans un rapport contrasté au social en une manière qui elle-même contraste avec le premier exemple. Notre individu est un

14. Dumont insiste encore sur l'importance de cette première étape de son travail, dans la Préface à la réédition 1979 de *Homo hierarchicus*. Le « premier élargissement » après sa monographie (*Une sous-caste de l'Inde du Sud*, 1957), raconte-t-il, est son étude de la théorie du renoncement, exposée en 1959 (1966 : App. B) « à partir d'une hypothèse émise en 1955 » (1979 *Préface* : XI).

15. Cette remarque logique est indépendante du fait que, historiquement, les pratiques renonçantes auront des influences en retour dans le système, sur les prêtres Brahmanes et sur les gens du pouvoir, les Ksatriyas (Dumont 1966 : App. B et C).

individu-dans-le-monde. C'est sa particularité « comparative », vue à partir de l'Inde. Dès lors, le fait comparatif majeur n'est plus pour Dumont notre préjugé naïf (qui voudrait que, partout, « la » question soit celle du rapport de l'individu et de la société) — même si c'est en passant par là que l'auteur est allé plus loin —, mais il est : les deux types d'homme. À partir de là, il est clair pour Dumont que la comparaison opérée et toutes celles à faire ne sont plus à effectuer sur le mode parallèle mais sur le mode inversé. Il faut s'écarter du fait que les divers termes obtenus l'ont été au moyen d'un couple simplement binaire, c'est-à-dire sans faire intervenir de valorisation (société individu au sens d'une relation simplement distinctive entre deux pôles définis chacun pour son compte) : et il faut commencer à retenir la question d'une accentuation différente : *la question de la valeur*. En Inde, l'individu hors-du-monde est précisément un au-dehors, et la valeur est du côté de la caste. Pour l'observateur attentif au fait social, le terme à placer en haut du schéma représentant une société observée est toujours « le monde » (social). Puis on regarde ce qui en sort ou le déborde¹⁶. Or, chez nous, « le monde » est donc celui de l'individu, puisque nous sommes apparus, vus de l'Inde, comme individus-dans-le-monde. Mais alors l'idée de la rupture s'impose : notre social n'est donc *plus* « social ».

Notons un point essentiel de vocabulaire. Pour le moment (fin des années cinquante), Dumont déblaye un terrain qui est celui des idéologies. Il emploie souvent le terme de « société » et cela peut introduire des confusions. Mais il veut parler des « mentalités », de « types idéaux » pour l'observateur et aussi de ce qui, pour les intéressés, fait valeur et constitue la « conscience » sociale, le système « conscient » d'appartenance¹⁷. Cela ne recouvre pas toute la pratique sociale, mais c'est de là qu'il faut partir, dit l'auteur (tout en étant embarrassé sur la manière de

16. Même si Dumont a souvent l'impression que le renonçant « transcende » la société (1966 : App. B, et p. 297), du point de vue de la société c'est le système de caste (la relation qui le sous-tend) qui est l'englobant : le pur impur, ou, comme Dumont le dit parfois brièvement, le « statut », la « hiérarchie ». (Ensuite, pour d'autres raisons, l'*englobé* va se trouver défini par autre chose : le pouvoir.)
17. Voir Dumont 1966 : 15 n. sur l'idéologie, 21 où des idéologies sont comparées en termes de « sociétés », 55 sq. ; 1983a : 192 §2, 193 §1 ; sur les « mentalités », 1966 : 349 et 1968 : XI. Sur la distinction problématique des niveaux de conscience, 1966 : 16 n., 58 n., 91 n., 106, 295, 319, 323, 355 ; 1983a : 236 n., 255, 258 ; récemment encore 1990 : 145 n. : « aspects conscients » mais « prédominance relative » qui n'empêche pas la coexistence de « traits opposés », mais ceux-ci sont alors à des « niveaux de conscience différents ». Dans 1983a [1965] : 68-70, on voit bien le glissement : l'auteur oppose « la société des castes » et la « société occidentale moderne », précise ensuite que l'opposition porte en fait sur les « conceptions, et les conceptions prédominantes seulement », « on vise à exprimer plus précisément le *cadre idéologique occidental* par comparaison avec le cas de l'Inde traditionnelle » (je souligne), énonce l'opposition entre ce sur quoi « porte la valorisation fondamentale » : « le *tout*, social ou politique » (« on parlera ainsi de "holisme" »), ou bien « l'*individu* humain élémentaire » (« individualisme »), puis revient à la « société » : « Notre problème ici est d'essayer de saisir les étapes de la constitution ou du développement de l'individu au second sens du terme [« l'être *moral*, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social »], à partir de la société médiévale qui apparaît à première vue plus proche de la société holiste de type traditionnel que de la société individualiste de type moderne ». Mais il est clair que « la société holiste » (ou individualiste) est la société dont « les conceptions prédominantes » sont de type holiste (ou individualiste). Il faut s'en souvenir. Tout en parlant de « sociétés », Dumont n'entre pas dans une véritable comparaison des sociétés car on reste dans une confrontation entre des idéologies : « le cadre idéologique occidental par comparaison avec le cas de l'Inde traditionnelle ».

distinguer le « conscient » et ce « moins conscient » qui constitue l'autre face du relevé ethnographique; voir note 17). Parlons donc seulement d'« idéologie » et voyons celle-ci *comme un premier niveau*.

Tant que l'on regardait les choses à partir d'une généralisation préalable, fût-elle « naïve » (le problème société/individu), « eux » (pour le moment : l'Inde) et « nous » étions comparables, de façon parallèle puis inversée. Maintenant¹⁸, on regarde les choses à partir du premier niveau de chaque configuration, le niveau qui fait la valeur : homme de caste (hiérarchie du statut) [le 2^e niveau sera le pouvoir], et pour « nous », l'individu-dans-le-monde (individualisme) [le 2^e niveau sera des restes de holisme¹⁹]. Il n'y a plus un regard extérieur posé *a priori*. Mais, limitée à ces énoncés, la comparaison demeure prise malgré tout entre deux miroirs qui se renvoient sans fin l'image. L'auteur en tire *deux généralisations* qui, par suite de cette constitution spéculaire, recèlent un aspect substantialiste et typologique.

La **première généralisation** est celle-ci. Notre social, plus exactement notre idéologie, le premier niveau de la configuration qui nous définit, est l'individu-dans-le-monde; bref il n'est *plus* aussi social que celui des autres. Ainsi la réflexion sur nous doit-elle être historique, et ce sera celle d'une émergence, ou plutôt d'un entrisme : l'individu entrant dans le monde. Ce sera aussi l'histoire d'une perte ou d'un aveuglement au social. La **seconde généralisation** de Dumont est celle-ci. Pour les autres cultures, observées cette fois en venant de chez nous, leur social²⁰ nous apparaît d'abord comme un monde où l'individu n'est pas entré. Ou bien, ici l'individu (moral) n'est pas (« les sociétés traditionnelles qui ignorent l'égalité et la liberté comme valeurs, qui ignorent en somme l'individu » [1966 : 21]), ou bien il est demeuré au dehors.

Presque obligatoirement, puisque la réflexion ne peut qu'osciller entre les deux miroirs, nos « autres » dans cette comparaison seront toujours à l'image de celui (l'Inde) dont la réflexion est partie pour nous observer nous-mêmes comme ce qui constituait leur autre (dans le premier trajet, de l'Inde vers nous, celui qui fit prendre conscience à Dumont que notre lieu valorisé est : l'individu dans le monde). Bref, d'un côté l'*individualisme* comme émergence et fait historique fondamental de la modernité. De l'autre le *holisme* comme caractéristique générale des idéologies autres. Telle est la constitution épistémologique de la première relation individualisme/holisme chez Dumont. Répétons que nous sommes ici dans l'idéologie (au sens dumontien : le lieu de la valeur; dans le modèle holiste : un premier niveau). On ne peut encore comparer des sociétés au sens plein, malgré l'emploi du terme ici ou là. Précisément, le schéma comparatif entre l'Inde et nous, mais cette fois comme sociétés, avec *deux* niveaux pour chaque exemple, celui que l'on trouve à la fin de *Homo hierarchicus* (1966 : 294 sq.) n'est pas fondé sur l'opposition homme-de-caste/renonçant²¹, mais sur la relation statut/pouvoir.

18. La transition chez Dumont se fait entre le texte sur le renoncement (1966 [1959] : App. B) et celui sur « La conception moderne de l'individu » (1983a [1965] : chap. II).

19. Nous verrons que ce point fait problème et renvoie à l'aspect évolutionniste de l'hypothèse dumontienne globale.

20. C'est-à-dire le premier niveau; voir 1983a : 193 pour l'absence de distinction entre les deux notions de société et culture.

21. Même si tout ce qui sera dit dans ces étapes ultérieures appartient à une histoire qui commence avec l'aperception de cette relation.

On se limitera à quelques remarques pour chacune de ces deux généralisations.

Première généralisation : l'individualisme à la française

Le résultat amène donc Dumont à s'interroger sur nous de façon diachronique. En même temps, le fait de travailler sur une civilisation (l'Inde) munie de textes conduit aussi à prendre une vue historique, et l'auteur a reproché plus d'une fois à ses critiques de n'avoir pas compris l'importance qu'il avait accordée à la perspective diachronique dans son livre de 1966 (voir 1979 *Préface* : IV n.). Les deux histoires se compléteront. Toutes deux renvoient par hypothèse à un avant primordial, où le holisme est celui d'un pouvoir magico-religieux (1966 : 71, 100, 269, 357 sq.), avant cette sécularisation du pouvoir où Dumont voit pour l'Inde post-védique une transformation fondamentale (1966 : App. C), elle-même exceptionnelle, et, pour l'Occident, une histoire bien différente mais où le dégagement du pouvoir politique comme tel est également l'une des étapes. Pour ce qui concerne l'histoire de l'individualisme occidental, on sait comment Dumont tranche avec ses devanciers. Au lieu de remonter seulement à l'industrialisation du XIX^e siècle, ou aux Lumières, ou à la Renaissance, il remonte au premier christianisme et même avant (selon Dumont : l'universalisme hellénistique et l'individu des stoïciens, en rupture avec ce qui est encore holiste, la république platonicienne²²). Là aussi, comme en Inde, l'individu serait apparu hors-du-monde (les premiers chrétiens) mais ensuite il serait entré (1983a [1981] : chap. 1). Ainsi, l'un des anthropologues qui fut parmi les premiers structuralistes est aussi celui que hante la tentation de Hocart : concevoir les origines du politique.

Dumont dit bien lui-même qu'il s'agit, dans ses études sur l'émergence de l'individualisme, et à la différence des textes sur la méthode anthropologique, d'« une étude qui relève de l'histoire des idées » ou de l'histoire intellectuelle de notre civilisation occidentale moderne » (1983a : 11). Mais, plus précisément qu'il ne le dit ici, *l'individualisme dont il parle est d'abord, sinon même seulement, le français*. L'« individualisme égalitaire » est « notre individualisme » et ce qui lui correspond par exemple en Allemagne (nous sommes toujours au XIX^e siècle, pour l'essentiel, et à ce qui en découle directement au XX^e siècle) « c'est le culte allemand de l'individualité incomparable et irremplaçable de chacun » (1992a : 69 c3)²³. Dans le même texte, Dumont admet que « les Allemands pourraient me critiquer et m'objecter que cette opposition holisme/individualisme est *purement française* et ne s'applique pas à eux » (*ibid.* : 70, c1 ; je souligne). D'ailleurs, l'étude par Dumont de l'idéologie allemande dans *Homo Aequalis II* (1991) est bien un autre renversement de miroir : regarder l'Allemagne en tant que Français, mais un Français qui s'était déjà regardé lui-même de l'extérieur (à travers l'Inde), ce qui l'a muni de cette relation : holisme (du statut)/« notre »

22. On peut noter cependant que, dans cette république, la valorisation d'une non-hiérarchie dans l'agora et la mise « au milieu » du pouvoir ouvraient déjà la voie à l'universalisme individualiste.

23. Mais une individualité dont la « courbure » « ramène à la collectivité » — du romantisme au pan-germanisme —, bien différente par exemple du nouvel idéal post-moderne évoqué ci-dessus, à la section « Questions éthiques » (sur l'individualisme français, voir ci-dessous, section « "Eux" très proches : l'anthropologie des sociétés modernes »).

individualisme égalitariste-substantialiste. Et tout ce que Dumont dira de la méthode anthropologique et sociologique, sur la manière dont elle doit se déprendre de l'individualisme méthodologique, tient au fait que cette approche spontanément individualiste est surtout d'inspiration française (et aussi anglaise).

Première généralisation (suite) : l'aveuglement historique au social

Cette émergence de l'individualisme serait aussi celle de l'aveuglement au social. En effet, nous avons d'un côté le social conscient — le holisme —, la conscience que la valeur est dans la société, et que chaque moi n'est un « moi » que comme une partie de ce tout, et donc de l'autre côté, avec l'instauration de la valeur individualiste, une inconscience du social. Le social existe de fait bien entendu : « une société telle que l'individualisme la conçoit n'a jamais existé nulle part » dit Dumont (1966 : 23). Mais l'homme moderne (surtout français) ne le sait pas. D'où tout un travail de prise de conscience nécessaire pour éviter que la réflexion anthropo-sociologique ne s'enlise elle-même dans cet aveuglement et ne traduise spontanément tous les ordres statutaires holistes qu'elle rencontre en stratifications sociales, et les sacralités opérantes sur un plan transcendant (le devoir-être) en transactions de partenaires préoccupés chacun de gagner quelque chose (l'avoir).

Cependant, il importe de bien préciser les termes. Cet individualisme-là, quel est-il ? En fait, l'histoire est celle d'une constitution de l'*universalisme*, un universalisme « nominaliste », donc « individualiste » quand il s'applique aux représentations de la place de l'individu dans l'économie et le social. S'il est illusoire sans doute de prétendre analyser toute la configuration occidentale sur vingt siècles, dit Dumont, on peut se limiter à noter que, « avec Mauss et surtout Polanyi, la civilisation moderne diffère radicalement des autres civilisations et cultures ». Il s'agit de cet individualisme égalitaire qui accompagne la vue universaliste de l'homme et qui acquiert toute sa force dans les années 1830 lors de l'utopie du système totalement libre du marché et la naissance d'une vue où le social doit n'être que la conséquence des déterminations d'une économie autoréglée (voir la Préface de Dumont à *La Grande Transformation* de Polanyi, Dumont 1983b). Or, « précisément le nominalisme, qui accorde réalité aux individus et non aux relations, aux éléments et non aux ensembles, est très fort chez nous. En fin de compte, *ce n'est qu'un autre nom de l'individualisme*, ou plutôt l'une de ses faces » (1983a : 22 ; je souligne)²⁴. Et cela constitue un objet d'étude délimité.

Pourtant, dira-t-on, c'est bien cette autonomisation moderne de l'individu moral qui amène corollairement toutes les interrogations modernes sur l'existence d'un plan différent, paraissant séparé et comme autoréglé, à savoir le « social » (Gauchet 1979)²⁵. Paradoxalement, l'émergence du social comme objet de science devait attendre que le social soit idéologiquement oublié ? En fait, dans le monde

24. Voir aussi Dumont (1966 : 49) sur l'équivalence, dans son vocabulaire, entre l'idée de « substance » et celle d'« individu », et donc entre le substantialisme et l'individualisme.

25. Je remercie Éric Fassin de l'Institut d'Études Françaises à New York University d'avoir attiré mon attention sur ce texte. Le présent exposé est l'élargissement d'une note de lecture que j'avais rédigée à propos de l'individualisme dumontien pour le journal de cet Institut (*Revue*, n° 2, automne 1992).

holiste, s'il y a une conscience (des lois) du système d'appartenance, ce que Dumont dit un peu rapidement, c'est seulement une conscience du devoir-être et de l'identité *par positions en rapport au tout* et non pas une conscience du « social » comme tel, au sens où nous pouvons en parler précisément en tant que « modernes ».

Mais Dumont pourrait accepter l'argument. Car ce qu'il considère comme « occulté, scotomisé, chez les modernes » ce n'est pas le social comme catégorie intuitive ou son immanence, mais sa transcendance, c'est-à-dire encore la hiérarchie : non plus seulement la hiérarchie du statut dans son opposition au pouvoir-stratification mais la hiérarchie au deuxième sens, dans la capacité de toute idée qui occupe une place transcendante à *inclure son contraire*²⁶. Située au premier plan dans cette méconnaissance moderne, se trouve l'idée saugrenue de la disjonction entre fait et valeur : les choses sociales, hommes et positions, existeraient en soi, puis elles entreraient en relations égalitaires ou inégalitaires (Dumont 1983a [1978] : 202, 210 *sq.*, 214-217)²⁷. Bref, en même temps que l'on prend conscience de l'importance dans notre histoire de notre individualisme, on prend conscience de la pesanteur nominaliste qui affecte spontanément la réflexion moderne. Or cela devient un problème quand l'objet d'analyse est un « tout », comme en anthropologie sociale : *non parce qu'il s'agirait de sociétés de « type holiste »* (de Coppet 1990a, 1990b), *mais parce que l'ambition sociologique a pour objet élémentaire le groupe en tant que tel*.

Demeurons encore avec le commentaire critique que Gauchet (1979) adresse à Dumont. La position n'est plus scientifique mais idéologique, dit Gauchet à juste titre, quand Dumont va jusqu'à juger la modification moderne des représentations de l'individu dans son rapport à autrui et au monde comme « une reconnaissance de la société *dégradée*, prise non plus comme un fait de conscience mais comme un fait de nature physique », où « la suprématie de l'individu avait été achetée à ce prix : *dégrader* les relations entre les hommes au statut de faits naturels bruts » (Dumont 1977 : 101, cité dans Gauchet 1979 : 457 ; je souligne). Certes, dit Gauchet, dans les sociétés que Dumont appelle « holistes », ce qui prime est « la relation entre hommes » ainsi que la conscience de la subordination au tout²⁸. Mais quand l'utopie du marché autorégulé installe au premier plan « la relation aux choses », comme le dit Dumont, c'est encore une nouvelle manière de se représenter le lien social :

26. Il s'agit de la hiérarchie des niveaux : en Inde : caste pouvoir, munie de l'englobement dont nous ne parlons pas ici (Dumont 1978 : 2^e partie, 1979 : Postface, 1983a : Tcherkézoff 1993b, s.d.2).

27. C'est à partir de là que Dumont trouve à critiquer l'analyse des classifications à la manière de Needham qui considère séparément le dualisme en substance (et l'analogie entre paires) et l'asymétrie en valeur des pôles de chaque paire (voir Dumont 1978 : 2^e partie ; Tcherkézoff 1983, 1985 ; Needham 1973 ; Needham rejette la critique dans un livre récent [Needham 1987] et trouve dénué de sens le modèle mis en avant dans Dumont *op. cit.* et Tcherkézoff *op. cit.*, critiquant explicitement mon analyse de 1983 : pour une réponse globale qui reprend et modifie les termes du problème et qui prolonge mon analyse de 1983, voir Tcherkézoff 1993b).

28. Sur ce dernier point, répétons-le, il ne faut pas aller trop loin : la conscience de l'appartenance à un « tout » définit l'homme social, mais 1) on peut la trouver dans les cas les plus modernes, comme en France : voir ci-dessous, et 2) même dans les sociétés qui paraissent les plus opposées au type moderne, cette conscience de l'appartenance — plutôt que celle d'une subordination — s'accompagne de pratiques et de représentations « individualistes » situées à un autre niveau.

désormais, le rapport entre hommes passe par un rapport aux choses. Cette manière nouvelle a une conséquence remarquable : le social devient « chose », et ainsi objet de science.

Les deux auteurs se rejoignent sur un plan : la modification de la représentation du social est un mouvement où l'on quitte la forme logique « transcendante » vers celle de l'immanence. À ceci près que, pour Dumont, ce n'est plus une conscience du « social », car ce dernier est par essence transcendant : un sous-système ne fonctionne que par intégration dans un niveau englobant (et cette inclusion peut être répliquée) ; les sociétés holistes le savaient, les modernes y sont aveugles²⁹. Sur un autre plan, les auteurs se distinguent, et nous retrouvons l'évolutionnisme de Dumont. Pour Gauchet, la réflexion sociologique est évidemment issue de cette émergence du social comme « chose » et monde de choses, donc le mystère d'une autorégulation. D'où, ajouterai-je, le fait que, en même temps que l'anthropo-sociologie est possible, elle est d'emblée tentée par le substantialisme (Tcherkézoff 1983, 1993b). Mais Dumont, lorsqu'il s'interroge sur la discipline sociologique, ou plutôt sur certains seulement des fondateurs, Montesquieu et Tocqueville (laissant de côté Comte qui surestime « l'Humanité à l'encontre de la société globale concrète »), y voit au contraire un effet de survivance, comme dans l'émergence du socialisme. On n'aurait pas tout à fait perdu la « conscience » ou la « préoccupation du tout social », même si celle-ci se combine bien entendu aux aspects individualistes nouveaux qui commencent à devenir dominants, d'où l'idée de l'universel sociologique, et par ailleurs la croyance nouvelle à la création possible d'une société autre, de type socialiste ou communiste (Dumont 1983a [1965] : 113).

Sur tout ceci, il est clair que la critique de Gauchet est salutaire. L'interrogation sociologique n'est pas un effet de survivance, notre salut scientifique ne tient pas à un fil qui nous rattacherait au passé naturellement « holiste » des sociétés. L'anthropo-sociologie est une invention moderne radicale et l'introspection qu'elle doit mener pour établir sa méthode aboutit à critiquer non pas la présence « artificielle » de l'universalisme mais la prégnance du substantialisme qui accompagne celui-ci (Tcherkézoff 1983, 1993b). Il ne s'agit pas de retrouver un passé holiste mais de fonder à l'intérieur de ce nouvel universalisme une nouvelle manière de considérer cet objet lui aussi nouveau dans nos représentations, appelé par Marcel Mauss les « totalités » sociales (Tcherkézoff s.d.1, 1992a).

(suite dans le prochain numéro)

29. Une remarque de Dumont est éclairante : « Quand les théoriciens du Droit naturel mettent à l'origine de l'État deux contrats successifs, un contrat d'association et un contrat de sujétion, ils trahissent l'incapacité de l'esprit moderne à concevoir synthétiquement un modèle hiérarchique du groupe, la nécessité où il se trouve de l'analyser en deux éléments : un élément d'association égalitaire, et un élément par lequel cette association se subordonne à une personne ou entité. En d'autres termes, à partir du moment où non plus le groupe mais l'individu est conçu comme l'être réel, la hiérarchie disparaît » (1983a [1965] : 86). Notons ceci : l'égalité + l'intégration dans un plan transcendant, voilà qui définit la « hiérarchie » (et qui distingue cette dernière de l'inégalité).